

梁啓超の教育論

大 竹 鑑

一

「四千年來の我國の大夢が喚びさまされたのは、実に日清戦争に敗北した結果、台湾を割譲し、二億両の賠償をした後である」、と梁啓超はその「戊戌政変記」の冒頭に記している。日清戦争を境として、帝国主義列強の中国侵略の意図は一段と激しく、それらの中国を分割しかねない勢いは、成法の愚守はいうにおよばず、機械・技術・軍事中心の洋務運動、すなわち堅艦利砲主義の自強論を破産させて、ここに自強の根本は政治と制度の変革にこそあるという主張を、前面に押し出すことになった。いわゆる「変法論」である。

41 (大竹)

当時経済上では、日清戦争後の財政困難により、いまま

で独占していた新式企業を継続する力を清朝は失ない、その結果として民族資本主義経済の発展に道を開くことになった。同時に諸列強の中国への莫大な資本の輸出は中国の自給自足的な自然経済を破壊しつつあったが、それもその発展になにがしかの促進作用をおよぼした^①。

また、思想上では一種の精神革命とも称すべき風潮が見られた。梁啓超はそれをつぎのように回顧している。「簡単にいえば、われわれは当時、次のように考えていたのである。中国の漢以後の学問はぜんぜん役にたたない。外来の学問はすべてよろしい、と。……われわれが標榜したところの『新学』とは、この三種（すなわち經書諸子、訳書、幼稚な理想の三種）の原素の混合によって構成されたものに他ならなかったのである。

われわれの新学が果して役に立つか役に立たぬかは、別箇の問題である。しかし当時はたしかに『宗教式の宣伝』を用いてそれを宣伝した。穂卿の詩に『嗟嗟 吾ガ党ノ人』といつてあるが、穂卿に政治上の党派のなかつたことは周知のところである。『吾ガ党』とは実は、学問の世界で死にもの狂いの戦を戦っていたところの党を言つたものではない。^⑧

梁啓超のいうように、役に立つかどうかは問題ではない。一見空疎にみえる議論の応酬が、数千年来の思想上の強固なカセを打ち破るのに大いに効力を發揮したのであらう。ちなみに、蔡元培が旧体制の崩壊を予見して革命青年養成の学校建設にのりだし、嚴復が西欧思想の紹介事業に生きがいを見いだしたのも、また魯迅をはじめとする文学者たちが新しい人間社会への眼をひらいたのも日清戦争の敗北をきっかけとしてであつた。「もし中国の国粋がそんなにまで特別なものであり、また好いものであるならば、どうしてまた今のようなひどいことになつたのだ。新しい連中はうなづいているが、古い連中は溜息をついている」——これは魯迅の諷刺風のことばであるが当時の新旧二派の心理をよく描いている。

ところで、変法論は具体的には立憲君主制の主張であつ

たが、それはまた教育と密接に関係づけて説かれた。「科挙を変じ、学校を興す」ことが変法の核心とされ、事実、戊戌の歳の百日維新（一八九八年）のさいに、その実現に多くの努力が払われたのである。嚴復、譚斯同、康有為とならんで変法派の代表的人物であつた梁啓超の教育についての所説をみるのが、この小論の目的である。変法論はまた改良主義でもあつたが、改良主義の教育論の特長が彼においてよくうかがわれると思う。まず、梁啓超の言論活動とその思想的基盤をみることはじめたいと思う。

二

梁啓超（一八七三—一九二九）は、中国におけるジャーナリズムの確立者、推進者であつた、といわれる。変法派の言論著作活動の影響するところ、たんなる変法運動を超えて、革命運動にたいしても豊富な刺激と知識とを供給し、とくに天生のジャーナリスト梁啓超の才能によって、そのような変法・革命を問わぬ一般的啓蒙の役割を果たした、とされる。^⑨ 梁啓超の当時の青年におよぼした作用は、つぎの二人の述懐に明らかである。顧頤剛と胡適の自伝である。「この時（戊戌変法以前）は丁度国内革新運動の勃発した時であつて、学校を開け、纏足をやめよ、鉄道を造れ、

米国の中国人労働者禁止条例に抗議せよ、政府に憲法を布き、国会を開くことを要求せよ、梁任公先生の言論は一世を風靡した。私もこの潮流に揺り動かされ、やはり救国の責任を自分に感じ、いつも憤慨し激昂して時事を論じた。『中国魂』のなかの『傍觀者を叱る文』や『中国の武士道』の長い序文の類の文字は（みな梁氏の論述の篇名）私の最も愛好する読物であった^⑤」

「この頃（一九〇四）は梁さんの文章が最も勢力のある時代で、彼ははっきりと民族革命を提唱したわけではないが、然し一群の若者たちの胸中にも少なからぬ革命の種を植えた^⑥」。

さらに梁啓超自身の言葉によれば、『新民叢報』、『新小説』などの雑誌は、清朝が嚴禁したにもかかわらず、一冊發行されるごとに、中国内地では十数回も翻刻され、「二十年来、学生たちの思想は、すこぶるその影響をうけた」という。そしてその文章は、「つとめて平易潤達であり、ときには俗語や韻語、さらには外国語をもまじえ、自由に筆をふるって、およそ束縛されることがなかった。学生たちは争ってそれをまね、新文体と称した。……その文章は、論理明晰であり、筆鋒つねに情感にあふれ、読者にとって、一種ふしぎな魅力をそなえていた^⑦」ものである。

しかも彼の論ずる内容は、「広くかつあさいことを求めた。ある学問が、いささかでも自分の専門とかかわるならば、すぐ論評の対象とした。ゆえにその著述は、曖昧模糊として、いいかげんで大ざっぱな話が多く、はなはだしいばあいには、まったく誤りであることもある。自分でそれを発見して、自分で訂正しようとすれば、前後相矛盾する^⑧」という工合であった。ところで梁啓超の以上のような言論活動は、まさしく、前出引用文中の「宗教式の宣伝」と称するものであった。宗教とは仏教のことである。

清末思想界の底流にあったのが仏教学であり、清末のいわゆる新学家は、ほとんどだれひとり仏教と關係をもたなかったものはないという。梁啓超もつねに、「未能自度、而先度人、是為菩薩發心^⑨」といい、前述のような活動がその具体的なあらわれであった。それはたとえば、『三字經』の冒頭「人の初、性はもと善なり」の「性はもと善なり」まで読めば、人に「人の初」を教え、あとにつづく「性は相近し」以下をまだ読んでいないから「人の初」の一句をも理解できないだろう、とは考えなかった^⑩、という彼自身の回想に、すなわち「菩薩の發心」の内容がよくうかがわれるのである。思索を重ね、理解を深め、思想が熟するのを待たないで、何でも一応考えがまとまりしだいにすぐ発

表し、それによってひとが啓蒙され、社会が進めば、その言論の不備、欠点も補なわれ、ただされる、ということであつたのであらう。

また、梁啓超は哲学と宗教の長所短所を論じて、歴史上の英雄豪傑でよく大業をなし一世に盛名をはせたものは、おおよそ宗教思想をもつ人が多く、哲学思想をもつ人は少ないことを指摘し、宗教思想、宗教的情熱の、ことをなすにあつての不可欠なることを力説している。すなわちいう。「哲学は疑を貴び、宗教は信を貴ぶ。信には正信と迷信とがあるが、どちらにしても、一端信じてしまえば、必ず至誠である。至誠であれば重い責任にたえ、任務を遂行して、人を感動させ物を動かすことができる。だから普通の人が一郷一村の善士となることができの、いつも宗教に頼つたからであり、大人物が驚天動地の事業をなすのもまたつねに宗教によつたのである。もちろん、人間の至誠は必らずしも宗教があつてはじめてあるものではないが、往々にして宗教を待ってはじめて動くものであり、また宗教思想をえて益々その力を増すのである。」そして宗教そのものには優劣はないが、宗教学的見地よりすれば、「横尽虚空、豎尽来劫、取一切衆生而尽度之者、仏其至矣ノ仏其至矣^⑩」といい、一切衆生の済度を目指す仏教を宣

揚する。その仏教の梁啓超の把握はつぎのようなものであつた。

すなわち仏教の信仰は、(一)智信であつて迷信ではない、(二)兼善であつて独善ではない、(三)世間にあるのであつて出世間ではない、(四)無量であつて有限ではない、(五)平等であつて差別ではない、(六)自力であつて他力ではない、というものであつた^⑪。その所論を要約すればつぎのようになる。仏教の最大綱領は「非智双修」であり、初発心より成仏にいたるまで、つねに迷いを転じて悟りを成ずることを一大事業にしている。いわゆる悟りとは、たんに仏あるを知つてこれを盲信することをいうのではない。「不知仏而自謂信仏、其罪尚過於謗仏者。」というところである。「造物主の知るところで、われらのおよぶところにあらず」とする他教の信仰は「強信」であつて、教徒の智慧は教主のそれと相同じとする仏教の信仰は「起信」と呼ぶべきものである。

つぎに菩薩行について、それは「己已得度、回向度他、是為仏行。未能自度、而先度人、是為菩薩発心。」である。だからおのれをすててひとを救うの大業は、ただ仏教のみがこれに当るにたる、という。さらに、「たれかまさに地獄に下るべきか」という弟子の問いに、「仏まさに地獄に

下るべし」ということえにも明らかのように、仏教は清浄寂滅を求め、世を厭うものでは決してない。それどころか、たんに地獄に下るのみならず、そこに常住する。常住するだけではなく、つねに地獄を楽しむ。つねに楽しむのみならず、地獄を莊嚴する、という。

さいごに、因果の義が強調される。すなわち、「現在之果、即過去之因、現在之因、即未来之果。」である。悪因を造れば、のちの悪果は避けることができない。善因を造れば、のちのよき結果が生じないかもしれないと憂える必要はない。だから道を学ぶものは必ず造因を慎しまなければならぬ。それは他人が代って消してくれるものではないし、また、自分で因を造らなければ、他人が代って力をつくしてくれるものでもないからである。すべて自力によらねばならないのである。そしていう、「一つには、切実なる善因を急ぎ造り、吾本身の墮落を救い、二つには、宏大な善因を急ぎなして、吾が居るところの器世間（衆生と世界のこと）の墮落を救うべし」と。

三

仏教の思想を借りて梁啓超が言おうとするところは、もはや明らかであろう。その筆のおもむくところ、民族主義

革命論（清朝打倒・共和制）にまでいたったのもうなづけることである。「……耳に聞き目に見るところ、憤慨の種ならざるはない。それで報『新民叢報』の論調も日に日に激烈となつてまいりました。……もっぱら革命を鼓吹しよう」と試みました。私の感情の激昂はあのととき（一九〇一・二年ころ）が最高潮であつたのであります。」^⑧という。

ところが、その筆鋒は急に鈍りだすのである。革命思想の普及とともに、留学生や中国内地の学校がしきりに騒乱をおこしたので、勉強をして国家建設の材たるべき学生の頭に破壊の説が浸透するのを恐れたこと。また無節度の自由平等説がはかり知れない弊害を醸しだすのを見て、不安にたえず、それに人民の水準程度を向上させることは容易のわざではないこと。秩序が一たん破れると、真空状態が出現して、暴民がきそい起り、革命を主張した人たちでも収拾に苦しむことになるだろうこと。なににもまして一たび何事かおこれば他国に侵略せられて亡国に至るやも計りがたいこと^⑨、などがその理由であつた。

「彼はしばしば道徳革命を要求し、過去の完全な破壊を叫んだ。しかしこのラディカリズムの語調は嚴肅というよりは修辭的なものであつた。すなわち、基本的に梁は根っからの改革論者であり、中国の文化伝統は別であるという

身構へを持っていた。……最もラディカルな期間においてさえ、個人的行為と家族倫理の領域では、ある儒教の道徳的諸価値への基礎的な信頼をいぜんとして保持していたし、そのうえ儒教と仏教を人格形成の根本的なよりどころと見なしつづけた^④というハオ・チャンの論評は、したがって適切であった。すなわち梁啓超は仏教思想の個人的な修養を強調する面と結びつけて彼の論説をくみだてていたのである。それは彼の進化的な社会観よりでてきたものであり、またそこから人材養成主義的な教育論が展開される所以でもあった。菩薩行のはなはだしい矮小化といわざるをえない。

ここで彼の社会観を摘記して、その教育論のでてくる背景を明らかにし、そして梁啓超の思想の基本的な性格に目を向けたと思う。

彼の社会観は仏教的な生生流転の世界観と、輸入思想である社会進化論^⑤とが結びついて、社会の必然的な発展のみちすじを予見強調するものであった。すなわち、彼の世界観は、一切の事物は不断に発展し変化する、「彼生じて此れ滅す、交互にかかわりあい、世を受けつぐ^⑥」というのである、それは人類社会においても例外ではない、という。

人類社会の各種の制度はいままですでに千変万化するの

をみた。たとえば、賦税制は貢助の法、租庸調、兩税制、一条鞭法と変った。軍事、教育制度も「時として変らざるなく、事として変らざるなし」である。このように社会の諸制度が時代の推移にしたがって変ることは「古今の公理」であり、社会の歴史的発展の必然の勢いで、人力のおよばないところである、と彼は強調する。

さらに、アヘン戦争後の五十年間の清朝政府の各政策の変化、「関を閉ざして市を絶つ」が「埠を開いて商を通ずる」に変わり、「刀矛弓石」が「洋槍洋砲」になった事実をあげ、清朝政府の「祖宗の成法を墨守しようとする」態度を攻撃する。「大地すでに通じ、万国は蒸蒸としている。太陽は中天にかかり、大勢は相に切迫している。制度をふさいではならない。変るもまた変り、変らざるもまた変る。変りて変るものは、変るの権をおのれに操りて国を保ち、種族を保ち、教えを保つことができる。変らずして変るものは、変るの権をひとに譲り、束縛され、追いたてられる」。

そして、その「変」は不断に継続されるので、人間は瞬間万変の客観状況に適應しなければならない。「法、十年、数十年あるいは数百年おこなわれれば、必ず弊す。弊すれば度を求むべし、これ天の道なり。故に一度食いて永く飽

を求むるものは必ず死す、一度勞して永く逸を求むるものは必ず亡ぶ」のである。

かくして、梁啓超はその一大眼目である政治制度の变革へと論をすすめる。政治制度の發展形態を三段にわけて説く。すなわち、「多君政をなす世」、「一君政をなす世」、「民政をなす世」であり、それらはさらにそれぞれ、「酋長の世」と「封建世郷の世」に、「君主の世」と「君民共主の世」に、「總統の世」と「無總統の世」にわかれる。この「三世六別」の軌道に沿って、人類社会の政治制度は必然的に前進するのであり、「未だその世におよばざれば、これをつぐ能わず、すでにその世におよべば、これをさまたげる能わず」という。このように考えれば、前述のように革命は最低の策になるのも当然である。「いまわが国の民智はまだ開けず、自由の真理に明るいものもごく少ない。たとえ革命を唱えても、アメリカのような成果はあげられないであろうし、その靡爛するところはフランスやスペインよりひどいものがある。……ゆえに革命は最も危険で、下の下の策である」ときめつける。ここに、彼のいわゆる社会進化の道にそっての前進を可能にするものとして、変法とともに教育が論ぜられる所以がある。「変法のもととは人才を育成するにある。人才の興るのは、学校を開

くにある。学校の設立は科挙を變ずるに存し、そしてすべてそれらを大成しようと思えば官制を變ずるにある」。

ここで、梁啓超の以上のような言論活動をふまえて、彼の基本的な思考方法をまとめておきたいと思う。中国の自強、これが彼の究極目標であること、いうまでもない。自強への道をさぐりもとめるにあたって、優勝劣敗、適者生存の世界における必然的な社会進化發展のプロセスが、欧米ならびに日本の歴史および現況から推察構想された。このプロセスを一步一步ふみあがり経過することによって、外侮をふせぎ、先進列強諸国と肩を並べ、やがてはおいて孔子の大同太平の世界にまで達するのである。それに必要な具体的な方策として変法論が提唱され、教育改革が論じられる。そして宗教もこの線にそって考えられていたこと、次の文章からも明らかである。すなわちいう「中国の群治」は信仰がなくても進むのか、信仰があつて進むことができるのかという大問題がある。信仰は宗教に根ざしている。宗教は文明發達の究極的な方則ではないけれども、今日の世界はその完全なる文明より去ることほど遠いので、宗教は欠くことができない。また、『教育で宗教に代えることができる』という人がいるが、私はすぐにはそうだとはいえない。かの教育が普及している国において、

人びとみな習慣が第二の天性になって、その徳力、智力がひとしくなれば、あるいは信仰を欠いても害にならないかもしれない。しかしわが中国はいまなおその時でないの、信仰問題は講じないですまされない。さらに、どの宗教を信仰するのか、という問題を提出したら、中国にはもともと孔教がある、いまさら何を考えることがあろうという人があるであろう。しかし孔教は教育の教えであって、宗教の教育ではない。その教えは実行を主にしたもので、信仰を主にしていない。だから文明時代においては、その教育のききめはやや多くあるだろうが、野蛮時代ではすくないのである」と。

梁啓超の思考方法がきわめて改良主義的なものになり、便宜主義的功利主義的なものであることが、ここに明らかである。宗教的な情熱をもって変法論を鼓吹することも、自分ひとりの悟りをすてて、ひとみなが救済されてはじめて自分の真のさとりを成すことができるという菩薩行を宣揚するのも、すべてそれがいまの中国を進化させるために必要としているからなのであり、仏教がたまたまそのようなものをもっていたので採用された、といつてよい。

彼の教育改革論も、中国が現実には直面している諸問題を解決し、ひいては自強に至る方策として、中国の現状をつ

ぶさに検討した結果、提唱されたものではなさそうである。欧米および日本の教育のはたす役割の重要性をみて、ふりかえって自国の教育の無力さが浮きばりにされての教育改革論といえる。それが当時古今の公理と称された社会進化論とむすびつけて説かれると、いかにも現実的かつ合理的なものにきこえたに違いない。しかし教育の普及、改革は上からの強力な権力のはたらきかけと、下からのある程度の教育要求とが合致したときに、かなりの成功をおさめる。梁啓超の所論がはじめから清朝政府の力にたよることを前提にしている以上、それは非現実的なものといわざるをえない。もちろん、当時彼の目からは清朝政府の権力にたよるほかに目的を達する方策を見つけえなかったであろうが、これは現実的にことを処理し成就しようとして現実につきすぎ、かえって非現実的な解決方法しか発見できなかった、ということであろう。

ともあれ、梁啓超の教育論を以上のような文脈のなかに見る必要があると思う。つぎに彼の教育改革についての所論をみることにしたい。

四

まず、科挙試に課せられる八股文が歴代政府の愚民政策

の片棒をかつぐもの、と非難される。「秦の始皇の詩書を焚くのと、明の太祖が制芸を設くるのと、この二つはるか遠くに離れているが、心は千載に揆を一にしている。みな民を愚かにし、君権を重くし、一統の天下を馭さんとする所以である。」(「学校通論」)。彼によれば、当時の中国では、人才を欠くことと、婦女に教育を受ける権利がないこと、農工商兵一般民衆が学問を求めないこと、読書人は四書五経を背誦し、名利をうる手段とすることのみを知っている、という現実がある。そしてそれは統治階級の愚民政策のゆえであり、八股取士の制がそれを助けている、という。そして、「科挙の試は、試文階法をもって士をとる。学は用いられず、用は学ばれない。……八股詩帖を停止し、経済六科をおこない、もって人才を育くみ、外侮を禦がん」という変科挙の提言になる。

しかし科挙制度そのものを決して否定しない。科挙は大改良すれば大効果あり、小さな改良に止まれば小さな効果しかない、のである。科挙の廃止を主張しなかったのは、老拳人、老秀才が「一旦ことごとくその登進の路を失なえば、ひどく傷心するであろう」ことを恐れたからであり、また学堂が学生を培養するのに数年はかかるという予想からであった。「ここ数年の間は、策論科挙を借りて橋渡

しとする、これもまたやむをえない」、という。

このように変科挙を主張すると同時に興学校を提唱する。『学校総論』のなかで、教育事業を学堂、科挙、師範などの一八項目にわけ、すべてその本を学校教育に帰した。いわゆる「亡而存之、廢而舉之、愚而習之、弱而強之、条理万端、皆歸於学校」である。そして今日学校を興すにあたって、「西人の意を採って、中国の法をおこない、西人の法を採って、中国の意をおこなわねばならない」という。教育内容については、「教・政・芸」の三つは偏廢しえないのであって、従来の同文館、広方言館、水師学堂、武備学堂、自強学堂などはただ「芸」を重んじるばかりで、「政」と「教」をないがしろにしたので、「異才」(すぐれた人才)を養成しえなかった、とその欠点を指摘している。

ところで、以上のような彼の主張のよってきた考え方はつぎのようなものであった。国の富強のゆえんは、もとより民権を伸ばすにある。しかし、民権は民智と不可分の関係にあり、国民は一定の文化水準を具えて、はじめて政治的権利を享有することができる。ところが「民権は旦夕に成るものではない。権は智より生れる。一分の智あれば、一分の権利がある。六七分の智あれば、六七分の権利があ

る。……今日民権をのぼそうとすれば、民智を広くすることとを第一義にしなければならない^⑧のであった。しかしその速かに達成することができないのを見て、民権より紳権を先におこすべきこと、そのために紳智を開く、とした。そして紳士たちはお上の法令には弱い。それでさらに先に官智を開く必要がある、すなわち「官智を開くことが万事の起点である」のであった。

ところが、彼のこの理路整然とした説が、戊戌の政変によって完全に挫折する。救亡富強の道をほかに求めねばならない。彼の目は未知の力を内に秘めた少年にむけられる。『少年中国説』（一九〇〇年）がそれである。これが、義和団の乱後の清朝政府に期待をかけることの愚かさについて、中国の倫理革命の宣言書ともいべき『新民説』に、結晶したのである。『少年中国説』の内容は、ほぼつぎのようなものである。「中国には過去に国と呼びうるものがあつたのか」と自問し、国とは「主権があり服従があり、人びとみな主権者であり服従者である」という条件を満たして、はじめて国の名があると定義し、「中国には未だかつて国家はなく、朝廷があつたのみである」と結論する。朝廷とは一家の私産であり、国家が人民の公産であることを考えれば、朝と国家はまったく異なる、という。すな

わち「朝の老少をもつて、国の老少とすることはできない」。歴朝にはすべて少年時代も老年時代もあつたが、いわゆるわが中国は未だ世界の上に出現していない、今やつとその萌芽を出しかけたところである。「天地の大なること、前途の遼々たること、美わしいかなわが少年中国」というわけである。

この少年中国という発想は、イタリーのマツチニが「少年イタリー」という会を創り、欧州第一の老大国を少年国に変えたことに倣つた、と彼自身述べている。中国が未来の国になるか、過去の老大国になるかは、一に少年の肩にかかっている。「少年が智とくなれば、国も智とくなる。少年が富み、強くなり、独立し、自由であり、進歩し、そしてヨーロッパに勝ち、地球上に雄飛すれば、国もそうなる」と梁啓超は記す。

ここでは、官員紳士からまったく離れて、無位無官の少年に中国救亡の希望をかけた、という点で、その方策の推移がみられるが、基本的な思考方法は、以前と同じである。この「少年中国説」には梁啓超の絶望がその行間にただよっているように思われるが、つぎの「新民説」は、それをとおりこしていれば居直りのけはいが感じられるものである。

「いやしくも新民あれば、なんぞ新制度なき、新政府なき、新国家なきをうれえんや」とまづいう。いかなる賢相が現われても、今日のような民徳、民智、民力ではどうすることもできないであろう。ちょうどナポレオンに情兵がつき、コロンブスが老朽船に乗れば、おのおのその志をえないのと同じである。ところで、山とつまれた塩は辛いものからいが、その塩一粒一粒辛いものはない。一粒一粒が辛いからこそ集まってあれだけの辛さになる。アメリカやイギリスの国民はこの塩のようなものである、という。一人ひとりの人間が責任をもち自立した存在であれ、ということである。「賢君・賢相に責望すること深ければ、すなわち自からに責望すること必ず浅い。このひとに責しとおのれに責しない悪習こそ、中国が維新することができない根源である。われはひとに責し、ひととわれに責す、われはひとに望み、ひととまたわれに望む。これ四億人、ついに互いに相責相望のなかに消されて、国まさにたれか立てん」。

この新民のそなえるべき資質が、公德と国家思想である。「公德あるを知って新道徳出で、新民出づ」という。

そして、公德と封建社会の束身寡過主義とは正反対のことである。すなわち後者は「一私人と他の一私人との交渉上

の道徳であり、私徳である。現代の新倫理は私人の団体にたいする関係に重きをおいている」のである。すなわち一私人はその属する団体の権利を享受すると同時に、その団体の義務をつくさなければならぬ。団体の中の個人というものが考えられているのである。これはつぎの国家思想と密接にむすびついている。

ここでは、国家および国家主義に対立する天下とか大同、博愛主義とか世界主義とかいう考えは非現実的であると否定される。この世界には進化生存競争の理があり、しかも競争は文明の母であるから、というのがその理由である。すなわち、一人の競争から一家が、一家の競争から一郷族が、一郷族の競争から一国家が生じてきたのであり、いわば「国家は団体の最大圏であり、競争の最高潮である」。かくしてつぎのような結論が導入される。すなわち、真の博愛はその一身、一家、一郷族の「私」を殺して、一国家を愛することであり、そしてそれが反って私を愛することにもなる。真の利己は国家思想を培養することなしには、達せられない。「国家が私愛の根本であり、博愛の極点である」。

梁啓超は中国に国家思想がない原因について、天下あるを知って国家あるを知らず、一己あるを知って国家あるを

知らず、という二点をあげている。たしかに、個人主義に徹底すれば、個人はもはや家庭や国家の一員ではなくなり、人類の一員になってしまふ。これは大同の世界にいてこそ可能であるが、現在のような競争の世界では自滅を意味するだけであらう。ここに「私」を否定することによって、「国家」を肯定し、その国家は他の国家を否定することによって、独自の国家としての性格を確立する。そして再び前に否定された「私」がさらに否定されて肯定される。国家が私愛の根本であり、博愛の極点である、とされるゆえんである。

さらに、「特色のある国民を養成し、これを團結せしめ、優勝劣敗の場に自立、競争せしめ、ただ一人の才と智とのためにしない」教育を彼は主張した。優秀な人才を養成し、皇帝を輔弼し、人民をうまく治め、教化するということ考へはすてさられた。「漢奸の才を培養するのまた何ぞ人才にあらざらん、奴隸の智を開くもまた何ぞ民智にあらざらん」、という。かくして、国家主義を身につけた新民を育成すること、そのためには全国民に教育を受けさせることの二つが主張された。ここにおいてもいぜんとして梁啓超が模範とした国はアテネ、スパルタそして近代のイギリスであった。「アングロサクソンは今日の地球上のもつ

とも栄光ある民族である。その教育宗旨は発刺たる進取の気象に富んだ国民を養成するにある。ゆえに自由を尊び、独立を重んじ、高邁な徳性を徳治し、尚武の気魄を鍛錬する。けだしアテネとスパルタとの長所を兼ねそなえていゝる。」

梁啓超の論じ提起する内容や対象は歳が変るにしたがつて異なり、社会状況が移るに依じて多彩であること、以上のようである。しかし彼の所論の目的とするところとそれよつてきたる社会認識、思考方法については前後一貫して同じであつた。彼はなまなましい現実の事実をとりあげ、意図するところを説得力のある論理で、わかりやすく耳に入りやすく表現するが、目的成就の方法という点に関しては、中国の歴史的社会的条件を深く考察し鋭く分析して中国独自のそれを身をもつて発見したものでないので、その効果のほどは歴史にてらしても明らかである。

彼は中国においてもっとも早く国民教育を提唱したうちの一人である、と評価されるが、彼のジャーナリストとしての先見性を示す一つの例である。また、彼の児童教育に関する論文は、「当時にあつては価値のある意見であつた」^④とされ、また、張之洞が「中西の礼俗が同じでないの、女学を設立することはできない」といつていたときに、

「論女学」(一八九七年)を書き、実際に女学校を設立しようと企てていたことなども、その例であろう。

註

- ① 胡适「中国近代改良主義思想」九二頁。
- ② 梁啓超「亡友夏穗卿先生」島田虔次「中国革命の先駆者たち」十二頁。
- ③ 梁啓超についてのこの評価は「清末民国初政治評論集」所収の解説「変法派」(島田虔次)によった。
- ④ 顧頤剛・平岡武夫訳「古史弁自序」二五頁。
- ⑤ 胡適・吉川幸次郎訳「四十自述」九七頁。なお一九〇四年といえは梁啓超の主張が一步後退する時期にあたるが、上海にいた胡適が当時読んだ新民叢報は、もっと前のものである。
- ⑥ 梁啓超・小野和子訳「清代學術概論」二七一―二頁。
- ⑦、⑥と同じ二八四頁。⑧、⑥と同じ三一六頁。⑨、⑥と同じ二八三頁。
- ⑩ 梁啓超「宗教家与哲學家之長短得失」飲冰室文集、文集之

三。

- ⑪ 梁啓超「論仏教与群治之關係」同右文集一〇。
- ⑫ 同「鄙人對於言論界之過去及未來」同、文集二九。島田虔次前掲書の訳を用いた。
- ⑬、⑫に同じ。
- ⑭ Hao Chang: Liang Chi-chao and Intellectual Tradition in China 1890—1907. p. 301.
- ⑮ 小野川秀美「清末の思想と進化論」『清末政治思想研究』所収。
- ⑯ 梁啓超「変法通議」飲冰室合集、文集之一。
- ⑰ 同「論君政民政相嬪之理」同右、文集之三。
- ⑱ 同「論仏教与群治之關係」飲冰室文集、文集之三。
- ⑲ 同「論湖南応弁之事」飲冰室合集、文集之三。
- ⑳ 北京師範大学「中国近代現代教育史講義」五七頁。
- ㉑ 陳青之「中国教育史」六四二頁。(本学助教 教育学)